
Marc Sagnol

Walter Benjamin und die jüdische Moderne

Benjamin und Scholem über Kafka, gelesen mit Stéphane Mosès¹

Normative und kritische Moderne

In seinen Schriften, insbesondere seinen späten des letzten Lebensjahrzehnts, prägte Stéphane Mosès die Begriffe der *normativen* und der *kritischen Moderne* innerhalb der jüdischen Tradition. Er erklärt, wie diese beiden Tendenzen im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts fast zeitgleich entstehen, nämlich in und nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, und wie zwei parallele Stränge nebeneinander bestehen.

Auf der einen Seite stehen Denker wie Hermann Cohen (mit der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) und später Franz Rosenzweig (mit dem *Stern der Erlösung*), die sich – in erster Linie gegen die Assimilationstendenzen des 19. Jahrhunderts – die Aufgabe stellen, die grundlegenden Lehren der Tradition neu zu vermitteln. Stéphane Mosès bezeichnet diese Denker als Vertreter einer *normativen Moderne*. Diese Tradition führt bis zu Emmanuel Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit*. Sie drängt im Großen und Ganzen auf eine Erneuerung des Kommentars der heiligen Bücher, aber die Grundlage, über die dennoch nicht hinausgegangen wird, bleibt eben der Kommentar.

Daneben und parallel dazu erkennt Stéphane Mosès eine weitere Linie, die das deutsch-jüdische Denken prägt, die sogenannte *kritische Moderne*, vertreten durch Autoren wie Kafka, Benjamin, Celan, nämlich Denker, für die die Inhalte der jüdischen Tradition ihre Gültigkeit verloren haben, für die aber diese Tradition zugleich in bestimmten ihrer Formen weiterhin besteht, so dass die Welt mit zersplitterten Fragmenten der so zerrissenen Tradition erfüllt ist. Hannah Arendt zitierend behauptete Mosès häufig, dass »der Faden der Tradition gerissen ist« (*le fil de la tradition est rompu*).² Mosès bezeichnet diese Formen, die normative und die kritische, als Spaltungen innerhalb der jüdischen Moderne, die als solche mit Moses Mendelssohn und seinem Versuch einer Verbindung von Judentum und Aufklärung eingesetzt habe.³ Gleich am Anfang seiner Ausführungen macht Mosès auf ein Paradoxon aufmerksam, welches das Eindringen dieser Moderne begleitet und prägt: die deutsche Übersetzung der fünf Bücher Mose durch Mendelssohn im Jahre 1780 sei das erste bedeutende Ereignis, das

die Tradition in die Moderne überführe, aber Mendelssohn lässt diese deutsche Übersetzung in hebräischen Buchstaben drucken, weil seine Leser des Schriftdeutschen noch nicht mächtig waren; sie konnten nur die Schrift lesen, die sie in der Synagoge verfolgten, auch wenn sie sie schon nicht mehr verstanden. Ein zweites Paradoxon liegt darin, dass sein Kommentar zur Bibelübersetzung auf Hebräisch verfasst ist, ›Biour‹ genannt; in diesem Kommentar lässt er zum ersten Mal Gedanken der Aufklärung in die Religion eindringen, etwa den der Trennung zwischen Religiösem und Politischem, den er 1784 in *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* weiter ausführt.⁴

Im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzieht sich in der Nachfolge von Moses Mendelssohns Aufklärung und infolge der allgemeinen Emanzipation der Völker nach dem Durchbruch der Ideen der französischen Revolution eine Emanzipation des jüdischen Volkes in Europa, die sich, genau wie in anderen Religionen auch, in der Opposition von Religion und Vernunft verwirklicht. So vollzieht sich diese Emanzipation als eine allmähliche Loslösung von den religiösen Prinzipien des Judentums, die unter den Intellektuellen als archaisch betrachtet werden, ohne dass dabei die jüdische Tradition als kulturelle Identität und als Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Volk oder zu einer nationalen Einheit aufgegeben wäre. Diese Emanzipation führt zur Bewegung der Assimilation, die im 19. Jahrhundert in Deutschland ziemlich weit fortgeschritten war – man hat in gewissen jüdischen Kreisen zeitgleich mit Weihnachten das Fest ›Weihnukka‹ eingeführt, auch der Schabbat wurde in Reformsynagogen am Sonntag gefeiert, um sich der christlichen Umgebung anzupassen. In vielen Fällen wird gar der Schritt der Konversion, das heißt der Taufe, als ›Eintrittsbillet zur europäischen Kultur‹ gewagt und vollzogen, wie im Falle von Heine oder Gustav Mahler, oder im 20. Jahrhundert Alfred Döblin und Joseph Roth. Die Opposition zwischen Vernunft und Religion tritt am Ende des 19. Jahrhunderts auch noch anderweitig in Erscheinung, in Form der sogenannten ›Wissenschaft des Judentums‹, die eine Art Positivismus innerhalb des Judentums vertritt. Diese Wissenschaft des Judentums wird von Stéphane Mosès als eine Form der sozialen Emanzipation angesehen.⁵

Demgegenüber vollzieht sich am Anfang des 20. Jahrhunderts eine Art Revolution, die mit einer Rückkehr zu den Quellen des Judentums einhergeht. Eines der Zeichen dieser Denkrevolution ist Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, die in den jüdischen Quellen eine Offenbarung der Vernunft erkennt. Wichtig ist dabei vor allem die Tatsache, dass sich ein bekannter neukantianischer Philosoph, Hermann Cohen, mit seiner ganzen philosophischen Autorität dem Judentum und den jüdischen Quellen zuwendet, um sein Aufklärungs- und Vernunftdenken mit der Religion in Einklang zu bringen.

Ein weiteres, ganz anderes Beispiel für dieses Umdenken innerhalb des Judentums sind Martin Bubers *Geschichten des Rabbi Nachman*, die in erster Auflage 1906 erschienen, gefolgt von der *Legende des Baal Schem* und weiteren *Chassidischen Legenden*. Martin Buber sollte sich dann regelmäßig mit den Geschichten der Chassidim beschäftigen, zumal er sie als Kind in Ostgalizien gehört hatte. Buber gilt als derjenige, der dem Chassidismus von einer verborgenen Strömung innerhalb des Judentums zur Öffentlichkeit verholfen hat.⁶ Später wirkt dieses Denken bei Paul Celan nach, der die *Legende des Baal Schem* in seiner Bibliothek hatte und sich in seinen Gedichten auf den Zaddik von Sadagora bezog.⁷

Franz Rosenzweigs Denken nimmt eine vergleichbare Entwicklung wie Hermann Cohens, allerdings mit zwei wesentlichen Unterschieden: er kam nicht wie Cohen vom Neukantianismus, sondern vom Hegelianismus der Meinecke-Schule her; als Autor von *Hegel und der Staat* hatte er sich dem philosophischen Geschichtsdenken Hegels verschrieben und den Staat als die teleologische Zweckbestimmung und die Vervollkommnung der Vernunft betrachtet; religiös wollte er sein philosophisches Denken in die Tat umsetzen und zum Christentum übertreten, als er 1913 in Berlin in einer kleinen orthodoxen Synagoge die Offenbarung, fast die Gnade der jüdischen Religion erlebte und zum Judentum zurückkehrte. Viel jünger als Cohen, nämlich als Soldat im ersten Weltkrieg auf der Balkanfront schuf er ein extrem modernes Werk, den *Stern der Erlösung*, in dem er mit Hegel bricht und die Welt unter den Kategorien der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung als Grundpfeiler neu ordnet, eine Neuordnung, die eigentlich eine Rückkehr zu den Quellen des Alten Testaments ist.

Stéphane Mosès erklärt allerdings, dass sich dieses Werk von Rosenzweig (wofür Mosès eine bedeutende Studie geschrieben hat, *System und Offenbarung*⁸) noch im Rahmen der ›normativen‹ Moderne bewegt, wie auch später das Werk von Lévinas, weil diese Denker sich im Grunde genommen die Aufgabe stellen, die Texte der jüdischen Tradition, die heute nicht mehr oder kaum verstanden werden, dem modernen Menschen verständlich zu machen, sie zu übersetzen, also die veralteten Ausdrücke und Zeichen aus den klassischen Texten der Bibel und der rabbinischen Literatur in einer Sprache der Moderne neu zu formulieren und philosophisch zu kleiden oder in einer philosophischen Sprache auszudrücken. So z.B. Rosenzweig, der die Inhalte der jüdischen Tradition wie ein System im Sinne des deutschen Idealismus entwickelt.⁹ Nicht von ungefähr wird dann Rosenzweig zusammen mit Martin Buber die Bibel übersetzen, wie 150 Jahre vorher Moses Mendelssohn, wenn auch dieses Mal nicht mehr in hebräischer Schrift.

Demgegenüber nennt Mosès als Vertreter der kritischen Moderne eine Reihe von Autoren, die, wie Benjamin, Kafka, Celan, Hannah Arendt oder später Edmond Jabès, die Tradition nur als eine veraltete Instanz aufnehmen, welche

zwar besteht, aber keine Wahrheitsinstanz mehr darstellt oder verkörpert. Um nochmals die Formulierung von Hannah Arendt zu zitieren, ist »der Faden der Tradition gerissen«¹⁰ und wir können nicht mehr an diesen anknüpfen. Was übrig bleibt, ist eine zerbrochene und zersplitterte Vergangenheit, die nur noch in Fragmenten zu uns kommt. Dabei handelt es sich nicht nur um die jüdische, sondern um Tradition überhaupt, wie etwa in Kafkas kurzem Text *Das Schweigen der Sirenen* die Tradition aus der Antike: Odysseus lässt sich hier nicht nur an den Mast anbinden, sondern er verstopft auch seine Ohren, wobei die Sirenen diesmal nicht durch ihr Lied, sondern durch ihr Schweigen ihre größte Anziehungskraft ausüben.¹¹ Benjamin und Kafka, zum Teil auch Scholem, sind für Mosès eminente Vertreter der kritischen Moderne.

Benjamins Kafka-Interpretation im Dialog mit Scholem

Aus dem längeren Aufsatz, den Mosès dem Briefwechsel von Benjamin und Scholem widmete,¹² können zahlreiche erhellende Gedanken, insbesondere über die Kontroverse um Kafka und das Judentum, gewonnen werden. Durch die Vermittlung von Gerhard (Gershom) Scholem bekam Benjamin 1934 einen Auftrag von der *Jüdischen Rundschau* für einen Artikel zum 10. Todestag von Franz Kafka. Der Kafka-Aufsatz von Walter Benjamin ist bekannt und soll hier nicht rekapituliert werden.¹³ Ohne Frage stellte er einen gewissen Durchbruch in der damaligen, von Max Brod beherrschten Kafka-Interpretation dar. Hier möchte ich vor allem auf die Diskussion aufmerksam machen, die Benjamin und Scholem in ihrem Briefwechsel über Kafka geführt haben, eine Diskussion, die sich über mehrere Jahre, von 1934 bis 1938, hingezogen hat. Die *Jüdische Rundschau*, herausgegeben vom Salman Schocken Verlag, war eine der wenigen, vielleicht die einzige jüdische Zeitschrift, die während des Nationalsozialismus auf dem Boden des deutschen Reichs verblieben war, bis sie schließlich eingestellt wurde. Sie war einer strengen Kontrolle der Zensur unterzogen und durfte nur jüdische Themen ansprechen. Es war auch für Scholem eine gute Möglichkeit, von Benjamin etwas über sein Verhältnis zum Judentum zu hören, und für Benjamin, anlässlich seiner Beschäftigung mit Kafka das Jüdische an seinem Werk hervorzuheben.

Benjamin verfasst einen Aufsatz, in dem er die Welt von Kafka als einen Zusammenprall beschreibt, und zwar von archaischer Vorwelt, in der das Gesetz als solches noch nicht herrschte, und einer höchst modernen Welt, in der die unverständlichsten Gesetze und die Kanzleien, die sie zur Anwendung bringen, die Oberhand gewonnen haben und alles regieren.¹⁴ Er schickt ihn am 9. Juli 1934 von Svendborg aus (in Dänemark, bei Brecht weilend) an Scholem und bittet

ihn um seine Stellungnahme und um seinen Standpunkt zu Kafka. Die Kafka-Interpretation, die zu dieser Zeit noch in ihren Anfängen steckte, war damals ganz von Max Brods theologischer Lektüre beherrscht, der sowohl Benjamin als auch Scholem auf verschiedene Weise widersprechen wollten. Scholem teilt, wenn auch begrenzt, die theologische Interpretation von Brod, nach der Kafka die Unerreichbarkeit der Gnade für die Menschen im Dorf und in der Welt thematisiert, er ist jedoch der Meinung, dass der theologische Aspekt von Kafka darin bestehe, dass in jener Welt Gott eben nicht erscheine, Gott abwesend und also eine Offenbarung notwendig sei, die in dem Roman von Kafka allerdings nicht zustande komme, eine Erfahrung, die er deshalb »das Nichts der Offenbarung« nennt.¹⁵

Scholem stimmt Benjamin zu, dass die Welt, die Kafka beschreibt, eine archaische, urgeschichtliche, primitive Welt ist, in der die Männer und Frauen, wie Bachofen im *Mutterrecht* beschreibt, »hetärische«, das heißt sexuell freie »Verbindungen« unterhalten; aber Scholem wirft ihm vor, Gott aus dieser Welt fast vollkommen ausgeschlossen zu haben, nicht gesehen zu haben, dass das Gesetz doch da sei, wenn auch auf verborgene Weise. Scholem bekräftigt und präzisiert seine Position zum »Nichts der Offenbarung«:

Die Welt Kafkas ist die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird. Deiner Leugnung dieses Aspektes [...] kann ich mich keineswegs anschließen. Die *Unvollziehbarkeit des Geoffenbarten* ist der Punkt, an dem aufs Allergenaueste eine *richtig* verstandene Theologie und das was den Schlüssel zu Kafkas Welt gibt, zusammenfallen.¹⁶

Dann fügt er noch hinzu: »Nicht, lieber Walter, ihre Abwesenheit in einer präanimistischen Welt, ihre Unvollziehbarkeit ist ihr Problem.«¹⁷ Damit bestreitet Scholem die absolute Abwesenheit der Offenbarung, er ist vielmehr der Meinung, dass sie *in nuce* da sei, aber nicht vollzogen werden könne. So sind beispielsweise die Schüler, denen in Benjamins Aufsatz »die Schrift abhandengekommen ist«, für Scholem eher »Schüler, die die Schrift nicht enträtseln können«,¹⁸ die Offenbarung ist also latent vorhanden, kann aber nicht enträtselt werden, sie ist unverständlich geworden.

Des Weiteren wirft Scholem Benjamin vor, dass er »die jüdische Dimension Kafkas in den dunkelsten Ecken aufsucht, während sie überall an die Oberfläche kommt.«¹⁹ Daraufhin äußert Benjamin sich sehr enigmatisch zu dem »Nichts« der Erfahrung, das Scholem erwähnt:

Ich habe versucht zu zeigen, wie Kafka auf der Kehrseite dieses »Nichts«, in seinem Futter, wenn ich so sagen darf, die *Erlösung* zu ertasten gesucht hat. Dazu gehört, daß jede Art von Überwindung dieses Nichts wie die theologischen Ausleger von Brod sie verstehen, ihm ein Greuel gewesen wären.²⁰

Benjamins Kafka-Aufsatz war für Scholem sicherlich eine Offenbarung und eine Enttäuschung zugleich. Eine Offenbarung, weil Benjamin in diesem Text grundlegende Aspekte des Werkes Franz Kafkas an den Tag brachte, und zwar nicht nur die »Welt der Kanzleien und Registraturen, der Richter und Gewalthaber« (GS II.2, 410), sondern vor allem die Art und Weise, wie die Kritik der Macht bei Kafka vor sich geht, wie die Gesetze als ungeschriebene Gesetze der Vorwelt betrachtet werden, die man überschreitet, ohne es zu wissen, wie also Schuld und Sühne eine Sache des Schicksals sind, das seine ganze Zweideutigkeit wie im griechischen Mythos offenbart. Benjamins Kafka-Aufsatz ist zu großen Teilen dem Thema Mythos und Moderne gewidmet, er zeigt, wie die Mythen der Antike und der Vorwelt in der Moderne in entstellter Form wieder auftauchen, wie etwa das Pferd Alexander des Großen, Bucephalus, als kleinlicher Rechtsanwalt wiederaufersteht, den man an seinem Pferdegang erkennt, wenn er die Stufen des Gerichts hinaufsteigt. Für Benjamin ist die Welt des Mythos »unvergleichlich jünger als die Welt von Kafka« (GS II.2, 415), der dabei wie Odysseus im »Schweigen der Sirenen« deren Lockung nicht gefolgt ist.

Es ist das große Verdienst von Benjamin, in seiner Kafka-Interpretation die Kräfte an den Tag gebracht zu haben, die dieses Werk in ein Verwandtschaftsverhältnis zu Bachofen versetzen und zu Reflexionen über die Urwelt oder Vorwelt, und damit über die Urgeschichte der Moderne führen:

Das Zeitalter, in dem Kafka lebt, bedeutet ihm keinen Fortschritt über die Uranfänge. Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf einer Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet. Dass diese Stufe vergessen ist, besagt nicht, dass sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit. (GS II.2, 428)

Dazu schreibt Scholem: »Ich bin durchaus nicht bereit, das zu bestreiten, es ist etwas von der hetärischen Schicht darin und du hast das ganz unglaublich meisterhaft herausgeholt.«²¹ Ununterbrochen betont Benjamin, dass die Welt von Kafka aus der Vorwelt kommt, genau wie ein Sturm, der aus dem Vergessen herüberweht (vgl. GS II.2, 436):

So steht es auch mit der Gerichtsbarkeit, deren Verfahren sich gegen K. richtet: Es führt weit hinter die Zeit der Zwölf-Tafel-Gesetzgebung in eine Vorwelt zurück, über die einer der ersten Siege geschriebenes Recht war. Hier steht zwar das geschriebene Recht in Gesetzbüchern, jedoch geheim und auf sie gestützt übt die Vorwelt ihre Herrschaft nur schrankenloser. (GS II, 2, 412)

Trotz dieser wichtigen Einsicht ist Scholem von Benjamins Aufsatz enttäuscht, und diese Enttäuschung drückt sich in dem darauffolgenden Briefwechsel der

Jahre 1934–38 aus, in dem beide erneut regelmäßig auf Kafka zu sprechen kommen. Scholem hat den Eindruck, dass Benjamin dem Jüdischen an Kafka nicht genügend Rechnung trägt, es sogar teilweise unkenntlich macht, und zwar paradoxerweise ausgerechnet in einem Aufsatz, der für die *Jüdische Rundschau* geschrieben wurde.

Benjamin erwähnt zwar jüdische Themen und Autoren, er zitiert beispielsweise wieder Franz Rosenzweig, den er im *Trauerspielbuch* im Rahmen seiner Theorie des Tragischen hatte zu Worte kommen lassen, aber er führt einen eher belanglosen und nicht ausgesprochen ›jüdischen‹ Auszug aus dem *Stern der Erlösung* an, in dem es um chinesische Philosophie geht (»Franz Rosenzweig sagt, in China sei der innere Mensch geradezu charakterlos, der Begriff des Weisen, wie ihn klassisch Kongfutsche verkörpert, wischt über alle mögliche Besonderheit des Charakters hinweg« [GS II.2, 418]) und er zitiert ihn im Zusammenhang mit Kafkas Roman *Amerika*, den er ausgerechnet mit dem Brecht'schen Begriff des Gestischen erläutert, – natürlich ohne Brecht zu nennen.

Benjamin beschreibt auf interessante und auch poetische Weise, inwiefern die Prosastücke Franz Kafkas »nicht gänzlich in die Prosaform des Abendlandes eingehen und zur Lehre ähnlich wie die Haggadah zur Halacha stehen« (GS II.2, 420), also wie eine bildliche Illustration zu einer schriftlichen Lehre, zumeist der des Judentums, wobei man aber »die Lehre, die von Kafkas Gleichnissen begleitet und in den Gesten K.s und den Gebärden seiner Tiere erläutert wird«, nicht kennt; diese sei nur hier und da angedeutet; Benjamin sieht sie allerdings in der Frage der »Organisation des Lebens und der Arbeit in der menschlichen Gemeinschaft« verortet (GS II.2, 420), also mehr oder weniger in der Marx'schen Lehre, die er in einer in Deutschland 1934 erscheinenden Zeitschrift nicht positiv nennen durfte, also nur durch Umschreibungen erwähnte. Scholem, der seinen Freund gut kannte und durchschaute, war davon nicht begeistert. Ebenso wenig war er sicherlich davon angetan, dass Benjamin bei seiner Beschäftigung mit dem Mythos immer nur Griechenland und Rom erwähnte (z.B. die Zwölf-Tafel-Gesetze) und nicht die alten Hebräer und das Gesetz Mose, das doch erstes geschriebenes Recht war und ausschlaggebend dazu beigetragen hatte, die Dämonen der Vorwelt zu vertreiben.

Schließlich nennt er Max Brod, um dessen Annahme zu bestreiten, dass es sich beim Dorf des »Schlosses« um Zürau in Böhmen handele; Benjamin ist der Ansicht, dass es ein Dorf aus einer talmudischen Legende sei, in der, wie ein Rabbi erzählt, »eine Prinzessin in der Verbannung, von ihren Landsleuten fern, schmachtete«, und dass man da »mitten in Kafkas Welt« sei (GS II.2, 424). Mit dieser Interpretation glaubt Benjamin sich die Dankbarkeit Scholems verdient zu haben, dem er den Aufsatz auch gewidmet hat; und doch ist dies nur ein

karger Trost für Scholem, der Benjamin auch hier durchschaut: eine ähnliche Geschichte sowie weitere von Benjamin übernommene talmudische Legenden finden sich in Blochs *Spuren*,²² welche dieser von keinem anderen als ihm, Scholem, erfahren hatte. So fragt er Benjamin auf listige Weise:

Und eine Frage: von wem stammen nun eigentlich diese vielen Erzählungen: hat Ernst Bloch sie von Dir oder Du von ihm? Der auch bei Bloch erscheinende große Rabbi mit dem tiefen Diktum über das messianische Reich bin *ich* selber; so kommt man zu Ehren!! Es war eine meiner ersten Ideen über die Kabbala.²³

Kurz darauf kritisiert Benjamin die beiden zu seiner Zeit herrschenden Interpretationen Kafkas, die psychoanalytische und die theologische. Er begrüßt zwar die als Gemeingut betrachtete Einsicht von Brod, dass das Schloss den oberen Bereich der Gnade bezeichnet und der Prozess den der Verdammnis, aber er geht scharf ins Gericht mit der schon damals beginnenden »existenzialistischen« Interpretation von Bernhard Rang oder Denis de Rougemont, die Kafka in der Nachfolge von Pascal und Kierkegaard sehen, und rückt ihn vielmehr in den Bereich einer realistischen Enträtselung der Funktion herrschender Gewalten.

Die Enttäuschung Scholems drückt sich vor allem in seinem Brief vom 10.-12. Juli 1934 aus:

Die Existenz des geheimen Gesetzes macht deine Interpretation kaputt: es dürfte in einer vormythischen Welt chimärischer Vermischung nicht dasein, ganz zu schweigen von der so besonderen Art, in der es seine Existenz noch gar ankündigt. *Da* bist du mit der Ausschaltung der Theologie viel zu weit gegangen, das Kind mit dem Bade auszuschütten.²⁴

Auch die Tatsache, dass Benjamin sich auf Willy Haas beruft, um das Theologische an Kafka hervorzuheben, macht Scholem stutzig:

Das Jüdische an Kafka, das du mit Haas in Ecken suchst, wo es doch in dem Hauptpunkt so sichtbar und ohne Umschweife sich erhebt, daß man dein Schweigen darüber als rätselhaft empfindet: in der Terminologie des Gesetzes, die du so hartnäckig nur von ihrer profansten Seite aus zu betrachten dich versteifst. Und dazu war kein Haas nötig! Die moralische Welt der Halacha und deren Abgründe und Dialektik lagen dir doch unmittelbar vor Augen.²⁵

Da Benjamin ihn um seine eigene Interpretation bittet, antwortet Scholem mit einem Gedicht, in dem der Begriff des Nichts der Offenbarung zu Tage tritt und Gegenstand des Gesprächs zwischen den beiden Freunden wird:

Schier vollendet bis zum Dache
ist der große Weltbetrug.
Gib denn, Gott, daß der erwache
den dein Nichts durchschlug.

So allein strahlt Offenbarung
in die Zeit, die dich verwarf.
Nur dein Nichts ist die Erfahrung,
die sie von dir haben darf.²⁶

In dieser Strophe klagt Scholem, dass die gegenwärtige Welt der Moderne Gott verwirft, dass er abwesend zu sein scheint, aber er meint, dass die Offenbarung doch in dieser strahlt. Die Erfahrung, die die Moderne von Gott hat, ist das Nichts.

Dieser Punkt wird von Stéphane Mosès mehrfach in seinen Kommentaren betont: es geht darum, Fragmente der Offenbarung in der zerbrochenen Moderne zu lesen, in der Gott abwesend ist. Benjamin reagiert auf dieses Nichts der Offenbarung und schließt daran seine Interpretation an, wenn er sagt, dass Kafka »auf der Kehrseite dieses Nichts, in seinem Futter« die Erlösung gesucht habe.

Scholems Gedicht setzt sich folgendermaßen fort:

So allein tritt ins Gedächtnis
Lehre, die den Schein durchbricht:
das gewisseste Vermächtnis
vom verborgenen Gericht.

Darauffin antwortet Benjamin, dass er nicht nur die theologische Interpretation Scholems nicht verwerfe, sondern auch *seine eigene Arbeit* selbst »ihre breiteste – freilich beschattete – theologische Seite« habe, dass er sich nur »gegen den unerträglichen, süffisanten Gestus der theologischen Interpretationen gewandt Ihabel, die die Kafka-Deutung beherrschten«.²⁷

Eine letzte, besonders wichtige Äußerung Benjamins über Kafka, und damit seine endgültige Verteidigung gegenüber Scholem findet sich in einem langen Brief vom 12. Juni 1938, in dem er seine Interpretation zusammenfasst und dabei, mehr noch als im Aufsatz von 1934, den Bezug Kafkas zur Tradition nochmals erläutert und kommentiert. In diesem ausschließlich Kafka gewidmeten Brief, der wie ein zweiter, kleinerer Kafka-Aufsatz von acht Seiten konzipiert ist, beginnt er mit einer Kritik an Max Brods Biographie, in der er einen Widerspruch zwischen der These des Verfassers erkennt – nämlich dass Kafka sich auf dem Wege zur Heiligung befunden habe – und seiner Haltung, die von einem Mangel an Distanz charakterisiert ist.²⁸ Er wirft Brod eine Art Pietismus vor, der sich in

der Vereinnahmung des Werkes Franz Kafkas ausdrückt und in seiner Bemühung, jede künftige Kafka-Interpretation im Voraus zu entwerten, als wäre er der einzige autorisierte Exeget seines Freundes. Daraufhin kommt Benjamin zu seiner eigenen Lektüre, die jene des Aufsatzes von 1934 bekräftigt und ergänzt: »Kafkas Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mythischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmenschen andererseits, bestimmt sind.«²⁹ Weiter heißt es:

Kafka lebt in einer *komplementären* Welt. [...] Seinen Gebärden des Schreckens kommt der herrliche *Spielraum* zugute, den die Katastrophe nicht kennen wird. Seiner Erfahrung lag aber die Überlieferung, an die sich Kafka hingab, allein zugrunde; keinerlei Weitblick, auch keine »Sehergabe«. Kafka lauschte der Tradition, und wer angestrengt lauscht, der sieht nicht.³⁰

Die folgende Briefpassage müsste an dieser Stelle fast vollständig zitiert werden, weil hier die unverständlich gewordene Tradition gemeint ist, die Stéphane Mosès im Auge hat, wenn er von der *kritischen Moderne* spricht.³¹

Angestrengt ist dieses Lauschen vor allem darum, weil nur Undeutlichstes zum Lauscher dringt. [...] Kafkas Werk stellt eine Erkrankung der Tradition dar. Man hat die Weisheit gelegentlich als die epische Seite der Wahrheit definieren wollen. Damit ist die Weisheit als ein Traditionsgut gekennzeichnet; sie ist die Wahrheit in ihrer hagadischen Konsistenz.³²

Dann fügt Benjamin noch hinzu:

Das eigentlich Geniale an Kafka war, daß er etwas Neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten. Kafkas Dichtungen sind von Hause aus Gleichnisse. Aber das ist ihr Elend und ihre Schönheit, daß sie mehr als Gleichnisse werden mussten. Sie legen sich der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Haggada der Halacha zu Füßen legt. Wenn sie sich gekuschelt haben, heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie.

Weiter heißt es:

Darum ist bei Kafka von Weisheit nicht mehr die Rede. Es bleiben nur ihre Zerfallsprodukte. Deren sind zwei: einmal das Gerücht von den wahren Dingen (eine Art von theologischer Flüsterzeitung, in der es um Verrufenes und Obsoletes geht); das andere Produkt dieser Diathese ist die Torheit, welche zwar den Gehalt, der der Weisheit zu eigen ist, restlos vertan hat, aber dafür das Gefällige und Gelassene wahrt, das dem Gerücht allerwegs abgeht.³³

Dieser wichtige Brief bzw. zweite Kafka-Aufsatz, mit dem Benjamin sich von seinem ersten Aufsatz in der *Jüdischen Rundschau* leicht distanziert, den er als zu »apologetisch« bezeichnet,³⁴ legt Zeugnis ab von jenem Zerfall der Tradition und der Tradierbarkeit, der der Moderne innewohnt und den er bereits im *Erzähler*-Aufsatz dokumentiert hatte. Die Tradition, schreibt er, ist erkrankt, und wir sind nicht mehr imstande, sie zu verstehen, auch die Töne, die zu uns kommen, sind undeutlich und schwer hörbar, akustisch kaum verständlich. Es gilt, sie mit Hilfe einzelner, hervorragender Persönlichkeiten wie Kafka wiederherzustellen, deren Gleichnisse sich über die Tradition erheben und etwas ganz Neues schaffen. Das ist der große Verdienst von Kafka, dem ein bedeutender Platz innerhalb der kritischen Moderne gebührt.

Benjamins Interpretation stimmt mit der Scholems nicht überein, der das Gesetz bei Kafka mit der »Lehre« gleichsetzt. Schon in einem früheren Brief, 1931 geschrieben, warf Scholem Benjamin vor: »Wie du als Kritiker es anstellen wolltest, ohne die Lehre, bei Kafka Gesetz genannt, ins Zentrum zu stellen, etwas über die Welt dieses Mannes zu sagen, wäre mir ein Rätsel.«³⁵ Demgegenüber erwiderte Benjamin, allerdings indirekt, in einem Brief an Werner Kraft: »Ich werde – in einem späteren Zeitpunkt – den Versuch machen, aufzuzeigen, wieso – im Gegensatz zum Begriff der Lehre – der Begriff der Gesetze bei Kafka einen überwiegend scheinhaften Charakter hat und eigentlich eine Attrappe ist.«³⁶ Die Frage, die Benjamin von Scholem trennt, ist eine wesentliche: sind die Gesetze bei Kafka identisch mit der Gesetzgebung Mose, mit der Lehre aus der Bibel, oder bezeichnen sie etwas Mythisches, Urgeschichtliches und insofern Vorgesetzliches? Ein Blick auf Kafkas *Prozess* sollte helfen, die Frage zu beantworten. Gleich am Anfang erläutert Willem, einer der Wächter, im Gespräch mit K. und dem anderen Wächter, Franz:

Unsere Behörde, soweit ich sie kenne, und ich kenne nur die niedrigsten Grade, sucht doch nicht etwa die Schuld in der Bevölkerung, sondern wird, wie es im Gesetz heißt, von der Schuld angezogen und muss uns Wächter ausschicken. Das ist Gesetz. Wo gäbe es da einen Irrtum? – Dieses Gesetz kenne ich nicht. Es besteht wohl nur in Ihren Köpfen, sagte K. Darauf sagte Franz: Sieh, Willem, er gibt zu, er kenne das Gesetz nicht und behauptet gleichzeitig, schuldlos zu sein.³⁷

Diese Aussage des Wächters wäre erstaunlich, würde man den Standpunkt Scholems vertreten, Gesetz sei die »Lehre« aus der Bibel (wenn auch auf ketzerische Weise, wie Stéphane Mosès zeigt³⁸), denn »wie es im Gesetz heißt« wird hier die Behörde von der Schuld angezogen, als wäre die Schuld präexistent und das Gesetz würde nicht bestimmen, worin die Schuld besteht, sondern sie praktisch

hervorrufen. Schlimmer ist, dass hier die Unkenntnis des Gesetzes bereits als die größte Schuld erscheint.

Hier scheint Benjamin im Recht gegenüber Scholem zu sein, wenn er von der »mythischen Zweideutigkeit der Gesetze« spricht und wenn für ihn die Gesetze bei Kafka nur Schein sind, im Unterschied zu den Gesetzbüchern aus der Bibel. Die Tatsache, dass K. das Gesetz nicht kennt, dass er meint, »es besteht wohl nur in Ihren Köpfen«, und dass er sogar »sich irgendwie in die Gedanken der Wächter einschleichen wollte, sie zu seinen Gunsten wenden oder sich dort einbürgern« mochte, legt davon Zeugnis ab. Und die Aussage des Wächters Franz, »er kenne das Gesetz nicht und behauptet gleichzeitig schuldlos zu sein«, ist für Benjamin ein Zeichen des mythischen, unerklärbaren Ursprungs des Rechts und des Gesetzes: »Von diesem Geiste des Rechts legt noch der moderne Grundsatz, dass Unkenntnis des Gesetzes nicht vor Strafe schützt, Zeugnis ab, wie auch der Kampf um das geschriebene Recht in der Frühzeit der antiken Gemeinwesen als Rebellion gegen den Geist mythischer Satzungen zu verstehen ist.«³⁹ Bei Kafka wird diese Unkenntnis des Gesetzes sogar organisiert: Wenn K. darum bittet, sich die Bücher anschauen zu dürfen, bekommt er die Antwort: »Nein, das ist nicht erlaubt, sie gehören dem Untersuchungsrichter«, worauf K. kommentiert: »Ach so, die Bücher sind wohl die Gesetzbücher und es gehört zu der Art dieses Gerichtswesens, daß man nicht nur unschuldig, sondern auch unwissend verurteilt wird.«⁴⁰ Das äußerst Zweideutige an diesen Gesetzen besteht eben darin, dass ihre Kenntnis nicht erlaubt und ihre Unkenntnis schon eine Schuld ist. Aber sogar die Kenntnis des Gesetzes würde nicht helfen, das Gesetz selbst zu verstehen, denn, wie der Maler Titorelli formuliert,

es ist von zwei verschiedenen Dingen die Rede, von dem, was im Gesetz steht und von dem, was ich persönlich erfahren habe, das dürfen Sie nicht verwechseln. Im Gesetz, ich habe es allerdings nicht gelesen, steht natürlich einerseits, daß der Unschuldige freigesprochen wird, andererseits steht dort aber nicht, daß die Richter beeinflusst werden können. Nun habe ich aber genau das Gegenteil dessen erfahren. Ich weiß von keiner wirklichen Freisprechung, wohl aber von vielen Beeinflussungen.⁴¹

Benjamin kann zugestimmt werden, dass das Gesetz bei Kafka Schein ist, eine Attrappe; wenn das Gesetz einerseits unbekannt ist, wenn man es sogar nicht kennen darf, wenn ohnehin in der Wirklichkeit das Gegenteil von dem geschieht, was im Gesetz steht, was soll das dann für ein Gesetz sein? Es kann nur dazu verleiten, es zu überschreiten.

Der Dialog von Benjamin und Scholem über Kafka gehört zu den bedeutenden Briefwechseln der Literaturgeschichte, vergleichbar demjenigen von Lessing und Mendelssohn über das Trauerspiel, der erst im 20. Jahrhundert,

lange nach seinem Entstehen, wirklich bekannt und rezipiert wurde. Es ist ein großes Verdienst von Stéphane Mosès, diesen Briefwechsel von Benjamin und Scholem kommentiert und uns die Positionen der beiden Denker lebendig vor Augen geführt zu haben. Ich habe meinerseits versucht, im Sog dieses Briefwechsels das Wesentliche hervorzuheben, um Benjamin in die jüdische Moderne einzubetten. Dabei scheinen mir die Gedanken des »Zerfallsprodukts der Weisheit« und des »Gerüchts von den wahren Dingen« sowie auch der einer »theologischen Flüsterzeitung, in der es um Verrufenes und Obsoletes geht« die Diagnose vom Traditionszerfall in der jüdischen und nicht jüdischen Moderne äußerst prägnant zu begleiten.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf einem im Januar 2016 an der Universität Regensburg im Rahmen der Ringvorlesung »Jüdische Intellektuelle und die Krise der Kultur« gehaltenen Vortrag; der Hauptteil dieses Textes (die Kafka-Kontroverse) wurde bereits auf Französisch publiziert als *Amitié et distances. Retour sur Benjamin et Scholem lecteurs de Kafka, relus à la lumière de Stéphane Mosès*, in: Aline Alterman, Jean-Godefroy Bidima (Hg.), *L'Histoire, à l'épreuve de l'histoire*, Paris 2021, 109–124.
- 2 Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, London 1961; dt. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München 1994, 18; zit. bei Stéphane Mosès, *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris 2011, 25.
- 3 Vgl. Mosès, *Figures philosophiques de la modernité juive*, 17ff. Das Buch ist die postume Publikation seiner Vorlesungsreihe zu diesem Thema an der Université catholique de Paris, 2004/2005.
- 4 Vgl. ebd., 19.
- 5 Vgl. ebd., 21.
- 6 Vgl. ebd., 23.
- 7 Vgl. Paul Celan, *Eine Gauner- und Ganovenweise, gesungen zu Paris emprès Pontoise von Paul Celan aus Czernowitz bei Sadagora* (aus: *Die Niemandsrose*), in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/Main 2005, 135.
- 8 Stéphane Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* [1982], mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, Paris 2016; vgl. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985.
- 9 Vgl. Mosès, *Figures philosophiques de la modernité juive*, 25.
- 10 Hannah Arendt, siehe Anm. 2.
- 11 Vgl. Franz Kafka, *Das Schweigen der Sirenen*, in: ders., *Beim Bau der chinesischen Mauer* [1931], hg. von Max Brod und Hans Joachim Schoeps, Leipzig-Weimar 1979, 27–29; dazu Stéphane Mosès, *Das Schweigen der Sirenen*, in: ders., *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan*, Frankfurt/Main 1987, 52–72.
- 12 Stéphane Mosès, *Gershom Scholem*, in: Burckhardt Lindner (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart-Weimar 2006, 59–76; die französische Übersetzung dieses Aufsatzes wurde als Nachwort zum Briefwechsel von Benjamin und Scholem abgedruckt: *Postface. Walter Benjamin - Gershom Scholem. Histoire d'une correspon-*

- dance, in: Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Théologie et utopie. Correspondance 1933-1940*, Paris 2010, 289-327.
- 13 Walter Benjamin, *Franz Kafka* 11934], in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1977, Bd. II.2, 409-438; Nachweise im Folgenden im laufenden Text mit Sigle GS II.2.
 - 14 Vgl. Marc Sagnol, *Das Gesetz als Konvergenzpunkt von Archaik und Moderne*, in: Ashraf Noor (Hg.), *Walter Benjamin. Moderne und Gesetz*, München 2011, 199-213; franz. Original: *Archaïsme et modernité. Benjamin, Kafka et la loi*, in: *Les Temps modernes*, 618 (2002), 90-104.
 - 15 Scholem, Brief an Benjamin vom 11. Juli 1934, in: Walter Benjamin, Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt/Main 1980, 155.
 - 16 Scholem, Brief an Benjamin vom 17. Juli 1934, in: ebd., 157.
 - 17 Ebd., 158.
 - 18 Ebd.
 - 19 Ebd.
 - 20 Benjamin, Brief an Scholem vom 20. Juli 1934, in: Benjamin, Scholem, *Briefwechsel*, 161.
 - 21 Scholem, Brief an Benjamin vom 17. Juli 1934, in: ebd., 159.
 - 22 Vgl. Ernst Bloch, *Spuren*, Leipzig-Weimar 1990, insbes. 209-223 (»Motive des weißen Zaubers«). Mehrere Geschichten aus den *Spuren* findet man in Benjamins Kafka-Aufsatz wieder, ohne dass Bloch zitiert wird, beispielsweise »Potemkins Unterschrift« (Bloch, *Spuren*, 119f.; Benjamin, GS II.2, 409) und »Fall ins Jetzt« (Bloch, *Spuren*, 98f.; Benjamin, GS II.2, 33). Auch Bloch zitiert seine Quellen nicht.
 - 23 Scholem, Brief an Benjamin vom 10.-12. Juli 1934, in: Benjamin, Scholem, *Briefwechsel*, 154.
 - 24 Ebd.
 - 25 Ebd., 159.
 - 26 Ebd., 155f.
 - 27 Brief von Benjamin an Scholem vom 20. Juli 1934, in: Benjamin, Scholem, *Briefwechsel*, 159.
 - 28 Vgl. Brief von Benjamin an Scholem vom 12. Juni 1938, in: ebd., 266.
 - 29 Ebd., 270.
 - 30 Ebd., 271.
 - 31 Vgl. Mosès, *Figures philosophique de la modernité juive*, 25f.
 - 32 Benjamin, Brief an Scholem vom 12. Juni 1938, in: Benjamin, Scholem, *Briefwechsel*, 272.
 - 33 Ebd., 272.
 - 34 Ebd., 273.
 - 35 Scholem, Brief an Benjamin vom 1. August 1931, in: Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main 1975, 212f.
 - 36 Benjamin, Brief an Werner Kraft vom 12. November 1934, in: Walter Benjamin, *Briefe*, hg. von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Frankfurt/Main 1978, Bd. 2, 629.
 - 37 Franz Kafka, *Der Prozess*, Frankfurt/Main 1983, 11.
 - 38 Vgl. Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris 1992, 215ff.; ders., *Der Engel der Geschichte. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Frankfurt/Main 1998.
 - 39 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: GS II.1, 199.
 - 40 Kafka, *Der Prozess*, 46.
 - 41 Ebd., 136.